

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
ГОУ ВПО «АЛТАЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ФАКУЛЬТЕТ ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК
КАФЕДРА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ И ТЕОЛОГИИ
ЛАБОРАТОРИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ
И РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ
ГОУ ВПО «ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
МУЗЕЙ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ СИБИРИ

**МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ
ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ**

Сборник научных трудов

ВЫПУСК III

Барнаул 2009

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43
М64

Ответственный редактор:
кандидат исторических наук *П.К. Дашковский*

Редакционная коллегия:
доктор исторических наук *Л.Н. Ермоленко*;
доктор культурологии *Л.С. Марсадолов*;
доктор исторических наук *Т.Д. Скрынникова*;
доктор исторических наук *А.А. Тишкин*;
доктор исторических наук *А.В. Харинский*;
доктор исторических наук *С.А. Яценко*;
кандидат исторических наук *Ю.И. Ожередов*

М64 **Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе** : сборник научных трудов / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул : Азбука, 2009. – Вып. III. – 332 с.

ISBN 978-5-93957-363-4

В сборнике представлены результаты изучения мировоззрения народов, проживавших на территории Южной Сибири и Центральной Азии в разные исторические периоды. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов традиционных обществ, а также религиозно-правовым проблемам. Издание рассчитано на религиоведов, историков, археологов, этнографов, культурологов и всех интересующихся историей духовной культуры.

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43

ISBN 978-5-93957-363-4

Сборник подготовлен и издан при частичной финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №08-01-92004а/Г, тема «Этносоциальные процессы и формирование синкретичных мировоззренческих систем у кочевников Алтая и Северо-Западной Монголии»)

На обложке: антропоморфная личина из могильника Чинета-II (раскопки П.К. Дашковского, рисунок А.Л. Кунгурова)

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	6
I. Религиозные верования и обряды древних и средневековых народов Центральной Азии и сопредельных территорий	
<i>Д.С. Байгунаков</i> Некоторые античные авторы о религиозных представлениях народов Центральной Азии.....	8
<i>М.В. Головизнин</i> «Православно-буддистский диалог» и его культурно-исторические последствия в Южной Сибири XVII–XVIII вв.	19
<i>П.К. Дашковский, Н.Н. Серегин</i> Погребальный обряд тюркской культуры Алтая и некоторые особенности религиозной системы кочевников	36
<i>М.В. Егорочкин</i> Военная идеология древних тюрков (по материалам орхонских и енисейских письменных памятников).....	64
<i>А.В. Запорожченко, К.В. Луговой</i> Индоиранские инициационные ритуалы и их отражение в осетинском нартовском эпосе	77
<i>В.Е. Ларичев</i> Панно изображений богов и «записей» времени: «прочтение» знаково-образных «текстов» святилища Хачурт (реконструкция однолетних и многолетних систем счисления лунно-солнечных циклов в культуре палеометалла Центральной Азии)	87
<i>О.К. Михельсон</i> Феноменология религии и исследование ранних форм культуры.....	105
<i>Ю.И. Ожередов</i> Новая находка Г.Н. Потанина на «Монгольской тропе».....	112
<i>К. Петросян</i> Анимистические представления в верованиях сюнну (по китайским источникам)	122
<i>К.А. Руденко</i> Конь в погребальном ритуале населения Предуралья в VI–IX вв.: восток или запад?	125

Н.И. Рыбаков
«Процессия» – памятник согдийско-енисейских культурно-исторических взаимосвязей..... 137

Ю.Б. Сериков
Шайтанское озеро – «святое» озеро древности 161

II. Современные этноконфессиональные процессы и традиционные верования народов Южной Сибири и Центральной Азии

В.А. Бурнаков
Медведь и Эрлик-хан как существа высшего порядка в традиционном мировоззрении хакасов 177

Г.Н. Варавина
Погребальная одежда эвенов Якутии (конец XIX – начало XX в.) 182

Б.А. Досова
Новые (нетрадиционные) религии: миссия на территории Казахстана..... 187

Э.В. Енчинов
Имянаречение – первичная социализация ребенка в алтайской культуре 194

В.М. Мендешева
Образ Бай-Ульгения и Аба-Эрлика в традиционном мировоззрении алтайцев..... 200

А.С. Мишукова
Экологический аспект религиозного мировоззрения в культуре тувинцев 207

В.В. Николаев
Христианизация коренного населения предгорий Северного Алтая.... 213

Д.А. Николаева
Архетипы женского культа в традиционной культуре бурят Предбайкалья..... 223

Н.А. Тадина
Обрядовая символика бурханистов 229

И.Н. Трошкина
Трансформация семьи в Хакасии (аксиологический аспект)..... 239

М.С. Уланов
Буддизм в современной России: традиция или модернизация 248

<i>В.В. Ушницкий</i>	
Воинские ритуалы и обряды якутов: илбис Түгэри (обряд вселения духа кровожадности в воина).....	252
<i>Н.И. Шутова</i>	
Типы и разновидности деревенских святынь Камско-Вятского региона в XVII–XX вв.....	260
<i>Т.С. Ябыштаев</i>	
Об этнических маркерах алтайцев в свете реконструкции мировоззренческой системы	272
III. Религия и политика в государствах Центральной Азии	
<i>А.С. Жанбосинова</i>	
Эволюция законодательно-правовой политики государства в отношении религиозного культа в 20-е гг. XX в.	279
<i>Р.В. Новожеев</i>	
Атрибуты власти в кочевых социумах средневековья.....	291
<i>Р.Ш. Нуриден</i>	
Конфессиональная политика Казахстана	296
<i>Р.Ю. Почекаев</i>	
Особенности формирования правовых воззрений кочевников Центральной Азии.....	301
<i>Э.Г. Торушев</i>	
Новая политика по отношению к религии в Горном Алтае (20–30-е гг. XX в.)	312
<i>М.Ш. Шарифов</i>	
Восточная идеократическая государственность.....	317
Список сокращений	324
Сведения об авторах	325

Кызласов И.Л. Памятники рунической письменности Горного Алтая. Ч. 1: Памятники енисейского письма. Горно-Алтайск, 2002. 164 с.

Лившиц В.А. Согдийская эпиграфика Средней Азии и Семиречья. СПб., 2008. 414 с.

Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности: тексты и исследования. М.; Л., 1951. 451 с.

Малов С.Е. Енисейская письменность тюрков: тексты и переводы. М.; Л., 1952. 116 с.

Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959. 111 с.

Мифология смерти: структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири. СПб., 2007. 279 с.

Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. 320 с.

Потапов Л.П. Древнетюркские черты почитания Неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 50–65.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. 320 с.

Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. М., 2006. 128 с.

Стеблева И.В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М., 1976. 214 с.

Стеблева И.В. Жизнь и литература доисламских тюрков: историко-культурный контекст древнетюркской литературы. М., 2007. 208 с.

Таскин В.С. О титулах *шаньюй* и *каган* // *Mongolica*. М., 1986. С. 213–218.

Худяков Ю.С. Военное дело древних кочевников Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1995. 98 с.

Худяков Ю.С. Древние тюрки на Енисее. Новосибирск, 2004. 152 с.

Худяков Ю.С. Золотая волчья голова на боевых знаменах: оружие и войны древних тюрков в степях Евразии. СПб., 2007. 192 с.

А.В. Запорожченко, К.В. Луговой

*Новосибирский государственный педагогический университет,
г. Новосибирск*

ИНДОИРАНСКИЕ ИНИЦИАЦИОННЫЕ РИТУАЛЫ И ИХ ОТРАЖЕНИЕ В ОСЕТИНСКОМ НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ

Инициационные обряды известны любой традиционной культуре. Отличаясь между собой в частности, они представляют собой, по сути, единую мировоззренческую систему, основанную на необходимости устранения несоответствий между биологическим возрастом и социальным статусом. А поскольку подобное несоответствие воспринимается социумом как кризис, то ликвидировать его надлежит в рамках традиции, вписывая как сам кризис, так и пути его преодоления, в общеритуальный контекст.

Практически все известные культуры идут по типологически единому пути, используя общую схему «лишение предыдущего статуса – приобретение последующего». Как пишет М. Элиаде (2002, с. 12–13), «под инициацией понимают совокупность обрядов и устных наставлений, цель которых – радикальное изменение религиозного и социального статуса посвящаемого. В терминах философских посвящение равнозначно онтологическому изменению экзистенциального состояния. К концу испытаний неофит обретает совершенно другое существование, чем до посвящения: он становится другим». Причем данная схема вполне вписывается в комплекс традиционных представлений о структуре времени, на что справедливо указывает Э. Лич (2001, с. 45): «Пребывание в каждом из статусов составляет период социального времени (имеющего социальную продолжительность), но сам обряд, знаменующий переход к новому статусу (достижение половой зрелости, свадьба, исцеление, похороны), – это интервал социального безвременья», который в свою очередь воспринимается как смерть. Отсюда устойчивый мотив смерти участников инициации как в структуре самого ритуала, так и в текстах, его сопровождающих (Элиаде М., 2002, с. 38). То есть процесс обретения нового статуса членом общества воспринимается как своеобразный ритм потерь и приобретений, который носит «преимущественно спиральный характер, и приобретения, в конечном счете, не только ликвидируют потери, но имеют характер абсолютного обогащения космоса и общины» (Мелетинский Е.М., 1976, с. 239). Характерно, что во многих эпических системах распространен сюжет о смерти и последующем воскресении малолетних героев, что, по мнению М. Элиаде (2002, с. 58), является «частью грандиозного повторения космогонии, антропогонии и всего сущего».

Такой подход очень удачно включает инициационный комплекс в общую традиционную схему умирания-возрождения (космологические концепции) и воспроизводит на новом, эпическом, уровне архаическую пространственно-временную структуру. Потеря социального статуса рядом членов коллектива расценивается обществом как вторжение социального Хаоса, а успешное прохождение обряда, обогащающее социум новыми полноправными членами, – как торжество социального Космоса. При этом необходимо помнить, что инициационный обряд исполнял в традиционном обществе и очень важную социализирующую функцию: он «закреплял нормативную, полученную в жизни систему информации, структурировал социальную позицию индивида» (Гиренко Н.М., 1991, с. 244).

Один из популярных вариантов инициационных ритуалов – расчленение неофитов и/или лишение их плоти, что сводит жизнь к «ее высшей и неделимой сущности» (Элиаде М., 2002, с. 238). Подобные посвятельные испытания и соответствующие фольклорные сюжеты широко распространены в регионах, где еще недавно – или же до сих пор – в качестве основного средства социокультурной регуляции доминировал шаманизм.

Кроме того, популярность в ритуале и фольклоре мотива расчленения связана, несомненно, также с тем, что он напрямую обращается к одной из определяющих мифологических констант – космогонической мифологии, где расчленение первосущества или его аналога непосредственно соотносится с наиболее сакральным актом «священной истории» – творением мира.

Изменение чувственного опыта человека выражается в терминах традиционной шаманской идеологии как сжигание тела, разбиение скелета, расчленение тела. Расчленение тела можно интерпретировать и как отражение противопоставления жизнь – смерть, и как самопожертвование богам с целью получения мистического знания. Наиболее распространенными из инициационных упражнений подобного рода является созерцание собственного скелета. Возможность видеть себя как скелет, т.е. после смерти, подразумевает, очевидно, символизм мистической смерти.

Для шаманских народов расчленение до скелета образует целый символично-ритуальный комплекс, центром которого является представление о жизни как постоянном обновлении. Подобные упражнения знаменуют выход из времени. Шаман не только предвидит собственную смерть, но и один знает вневременной источник жизни – кость. Кость символизирует для первобытных народов корень животной жизни, матрицу, на которой постоянно нарастает плоть. Созерцая себя как скелета, шаман выходит из времени и приобщается к вечному источнику жизни (Eliade M., 1976, p. 83).

Такие представления были характерны и для индоиранской религиозной мысли. В Индии они получили широкое распространение в аскетизме, йоге. В тантризме и ламаизме до сегодняшнего дня играет важную роль высокоразвитая практика медитации до образа собственного скелета или проникновенное погружение в спиритуалистические упражнения, совершаемые в присутствии черепов и скелетов. Описание инициации ламы поразительно сходно с рассказами эскимосских шаманов: «Приняв надлежащую асану, он устремил взгляд туда, где должен был находиться большой палец правой ноги. Увидев его внутренним зрением, созерцатель представил себе, как с пальца сходит кожа, отваливается гниющее мясо и обнажается белая кость. Так, последовательно освобождаясь от плоти, он из надзвездных бездн мог различить каждую косточку своего скелета» (Парнов Е.И., 1981, с. 93–94). В тибетской религии «Бон» посвящаемый мысленно «раздевал» себя вплоть до скелета, а затем окутывал себя новой плотью и кровью. Подобные инициационные упражнения упоминаются и в средневековой тамильской поэме «Манимехалей» (Жуковская Н.Л., 1977, с. 165).

Активно использовалась подобная символика различными школами йогов. Так, школа канпхата почитает в качестве своего основателя великого мудреца Горакхнатха, который передал свои знания ученикам через

инициацию, в ходе которой он их убил, вычистил внутренности, а кожу повесил сушиться на дерево (Элиаде М., 1999, с. 360).

Здесь же необходимо вспомнить о факирском трюке с веревкой, в ходе которого тело ученика распадается на части, а затем восстанавливается вновь (Элиаде М., 1999, с. 374).

Изображения скелета, костей составляют характерную особенность костюмов сибирских шаманов. Параллели этому можно обнаружить в ламаистской мистерии цам, действующими лицами которой являются хохи-мои (монг. череп, скелет) – маски-скелеты, олицетворяющие промежуточное состояние между смертью и новым рождением (Жуковская Н.Л., 1977, с. 165). По мнению А.Я. Сыркина (1968) в символике скелета, широко используемой в шаманских традициях всего мира, можно видеть снятие противоположностей живое–неживое. Снятие таких противоположностей составляет существенный момент содержания Упанишад (Жуковская Н.Л., 1977, с. 166). Подобные упражнения *традиционно* считались доступными только великим мудрецам, и не случайно даже Будда, как описывает Ашваггхоша, вернувшись после просветления в Капилавасту, дабы убедить всех в своем духовном могуществе, взлетал в воздух, расчленил свое тело на части, а затем, позволив им упасть на землю, снова соединял их, как и раньше (Буддхачарита. XIX. 12–13).

Конечно, нельзя ставить знак равенства между упражнениями шаманов и тибетских лам, однако универсальность подобных обрядов, сохранившихся в течение тысячелетий в индийской религиозной практике, а также сходство техники говорят о восхождении к одному источнику.

Сведения о таких мистических упражнениях на индийской почве относятся к позднему времени, на формирование подобных представлений могли оказать влияние религии местного субстратного населения, например, религия «Бон», или влияние Центральной Азии. Однако подобная символика была обнаружена и у иранцев, что дает возможность говорить о наличии подобной символики уже в индоиранский период.

Прежде всего в рассматриваемом контексте интересно осетинское сказание о появлении у нартов музыкального инструмента фандыра. Завязкой этого сюжета служит похищение Сырдоном у Хамыца коровы, которой он очень дорожил. Тогда Хамыц решил отомстить и узнал, где находится тайный дом Сырдона.

«Хамыц... очутился в доме Сырдона. Огляделся: в доме на огне – котел. Заглянул в котел, а там варится мясо его коровы.

У Сырдона было три сына, и они сидели вокруг котла. Хамыц схватил их и всех троих бросил в котел.

Далее события развивались следующим образом:

Сырдон... вбежал в дом, смотрит по сторонам и не видит никого из сыновей. Помешал в котле, и всплыли части тел его детей: голова одного, нога другого, рука третьего... Вернулся в свой угол, взял двенадца-

тиструнный фандыр и сел в резное кресло. Ударил по струнам фандыра и запел».

«Так у нартов появился фандыр» (Нарты, 1989, с. 206–207).

Если в качестве объектов посвячительного ритуала выступают дети Сырдона, то в роли его субъектов, соответственно, – Хамыц и сам Сырдон. Причем оба эти персонажа являются эпической трансформацией одной из важнейших фигур архаической мифологии, перекочевавшей впоследствии и в развитые мифологические системы, – трикстера. И сюжетообразующая, и ритуальная роль трикстера в культурном наследии многих народов несомненна, что к настоящему времени подтверждено весьма внушительным количеством исследований (Дюмезиль Ж., 1976; Леви-Строс К., 2000; Мелетинский Е.М., 1979; Радин П., 1999). В силу этого образы и Хамыца, и Сырдона в контексте инициационной мифологии можно трактовать как «высшие существа», которыми, собственно, и проводится посвящение. Если роль Хамыца в осетинском сказании очевидна, – он расчленяет тела неофитов, т.е. несет им временную смерть, то для понимания роли Сырдона необходимо снова обратиться к сравнительному материалу. Е.М. Мелетинский (1979, с. 42), исследуя мифы палеоазиатов, среди прочих вариантов образа трикстера – Ворона – выделяет следующий: «...создатель бубна и автор заклинания, который лечит своих детей, тем санкционируя и придавая силу шаманскому заклинанию». И Сырдон, аналогично Ворону, *изготавливает* музыкальный инструмент – несомненно, для излечения/оживления своих детей. Данный мотив инициационной мифологии был пересемантизирован героическим эпосом, сюжету была придана эпическая драматичность, и в результате сыновья Сырдона так и не были оживлены. Но использование сравнительно-мифологического метода не оставляет никаких сомнений, что сказание о краже у Хамыца коровы и появлении у нартов фандыра имеет самое непосредственное отношение к инициационным ритуалам.

С расчленением тела неофита связан еще один мотив нартовского эпоса.

«Отошел на выстрел сын Хамыца Батраз, раскрыл рот, стоит, ждет. Пустил стрелу старший из братьев Бората: стрела попала в рот, и Батраз поймал ее зубами. Пустил стрелу и второй из братьев. И вторую стрелу Батраз поймал зубами. Так стрелы всех семи братьев попадали в рот нарту Батразу, и все стрелы нарт Батраз поймал зубами...»

«Как нарт Батраз мстил за смерть Хамыца» (Нарты, 1989, с. 231).

Этот мотив, который можно назвать «стрельба по живой мишени», имеет несомненные параллели в этнографической реальности: «...в целом испытания, которым подвергались юноши в разных районах региона, были однотипными. Устраивались соревнования по борьбе, киданию камня, стрельбе в цель, верховой езде и т.п. Но существовали и особые их виды. У цезов юношу сажали на деревянную мишень, а опытные стрелки стреля-

ли по ней. Стрельба могла вестись и по небольшим палочкам, которые вставляли между пальцами руки испытуемого» (Карпов Ю.Ю., 1996, с. 20). Но с другой стороны, столь же несомненны его связи и с инициационными ритуалами.

Лишение неофитов плоти и последующее возвращение их к жизни – еще один существенный мотив инициационных ритуалов, также отражающий символику временной смерти. Связано это, вероятно, с тем, что скелет – не важно, человеческий или животный, – воспринимается традиционной культурой как некая основа жизни, с которой начинается бытие в плотском мире и которой оно заканчивается. То есть можно говорить об определенной «идее» скелета в сознании архаического человека, которая на материальном, предметном уровне воплощает комплекс представлений о начале и конце. Не случайно в космогонической мифологии из скелета первосущества создаются горы – «кости земли», основа, на которую опирается весь мир. При этом скелет – это еще и промежуточная стадия между прошлой и будущей жизнью, своеобразный залог грядущего возрождения. М. Элиаде (2000, с. 156) отмечает: «Животные и люди возрождаются, начиная с кости; некоторое время они пребывают в плотском существовании, и, когда они умирают, их «жизнь» концентрируется в скелете, на основе которого они возрождаются». Не удивительно, что традиционные культуры воспользовались таким чрезвычайно богатым значениями образом, и, прежде всего, включили его в структуру инициационных обрядов, где символика смерти и воскрешения играет ключевую роль.

В этот же сценарный план замечательно вписывается популярный сюжет нартовского эпоса об оживлении героем скелета великана (*«Сослан и череп великана»* (Нарты, 1989, с. 451–454), *«Как по мольбе Батраза оживился богатырь-великан»* (Нарты, 1989, с. 454–455) и др.). Структура сюжета здесь типична: наличия скелета оказывается вполне достаточно для возвращения великана к жизни. Но эпический контекст в данном случае предлагает инверсию ритуальной практики – временной оказывается не смерть, а жизнь воскрешенного существа, поскольку в конце концов плоть с костей исчезает, и великан вновь превращается в скелет.

Еще одним существенным компонентом инициационных ритуалов является феномен, который М. Элиаде назвал **«магическим жаром»**. Этот «жар», по мнению исследователя, выражает обретение героем в результате инициации сакральной силы и проявляется как в повышенной температуре тела, так и в нечувствительности к температуре накала (Элиаде М., 2002, с. 225). Наблюдается он как некая психофизическая реальность у многих народов земного шара.

Сведения о магическом жаре можно достаточно подробно проследить по документам и историческим описаниям, относящимся к различным культурным традициям. Получение способности выносить крайний холод и большой жар составляет одно из важнейших инициационных испытаний

в шаманизме различных народов. Так, например, у маньчжур неофит, прежде чем стать шаманом, должен пронырнуть подо льдом через девять лунок. Подобное испытание до сих пор существует в индо-тибетском тантризме. Здесь ученик должен в течение зимней ночи и при падающем снеге высушить своим телом несколько листов мокрой бумаги. Такой подвиг ученик совершает силой психического жара – *gtummo*. *Gtummo* – это упражнение тантрической йоги, широко распространенной в индийской аскетической традиции. Так, например, пробуждение *kundalini* сопровождается выделением большого тепла (Eliade M., 1976, p. 85, 92).

Однако в своих истоках подобные упражнения восходят к эпохе вед. Уже в Ригведе большое место в космологии занимает образ мирового жара – *tapas*. *Tapas* – собственное тепло, жар, мучение, в древнеиндийской мифологии нередко рассматривается как универсальный космогонический принцип: силой тапаса рождается в первозданных водах золотой зародыш (РВ X. 121). «То жизнедеятельное, что было заключено в пустоту, оно одно было порождено силой жара (*tapas*)» (РВ X.129.3). «Закон и истина родились из воспламенившегося жара, из него родились и ночь, и волнующий океан» (РВ X.190.1). Тапас – жар лежит в основе мироздания и в основе религиозного поведения – умерщвления плоти, аскезы (Мифы, 1982, с. 123).

Сила тапаса – аскезы велика. Боги, владеющие этой техникой в совершенстве, творят с ее помощью мир: «Вначале был только Праджапати. Он подумал, как мне продолжить себя? – он изнурял себя подвижничеством, он истязал себя», – и создал сначала богов, а потом и весь мир, так гласит Шатапатха-брахмана (Шатапатха-брахмана, II.2.4). Мысль и Воды творят посредством тапаса, который становится как бы средоточием творческой энергии (Шатапатха-брахмана, X.5.3; XI.I.6).

Творение, по мнению ведийских поэтов, возможно только в состоянии тапаса – аскетического транса, самоистязания, сосредоточенности мысли, медитации. Силой тапаса владеют и великие мудрецы индийского эпоса, и боги опасаются их великой силы. Человек, овладевший тапасом, по силе приравнивается к богам, так искусные умельцы Рибху, овладев силой тапаса, вошли в сонм богов (АВ III.30.2). В то же время оба значения понятия *tapas*: жар и аскеза, тесно взаимосвязаны. Даже в относительно поздних сочинениях эти два значения обнаруживают единство: «Асат возжелало, предалось самоистязанию, от тапаса пошел дым!» (Тайт. – брахм. II.2.9, 10).

Таким образом, в брахманской литературе тапас рассматривался не просто как жар, а как жар магический, вызываемый напряжением воли аскета, находящегося в йогическом трансе. Тапас – это принадлежность великих богов и мудрецов, носителей магической силы и творческой энергии.

Представление о жаре как магико-религиозной силе является очень древним мистическим опытом, характерным для большого числа первобытных традиций. Для более точного уяснения понятия *тапас* представляется возможным обратиться к религиозной практике ряда народов Сибири, где обнаруживается похожая связь между магическим жаром и шаманским экстазом.

По мнению Ж. Балаша, венгерские слова «очаровывать», «колдовать» восходят к мансийскому существительному *rej* – тепло. Но это не простой жар, а божественный. Когда мансийский шаман впадает в экстаз, он говорит, что *rej* Торуна сошел на него или, что великий *rej* спустился на него и принудил его говорить. Часто великий Божественный *rej* прямо соотносится с шаманским трансом. Шаман, впадая в экстаз, чувствует некоторый вид жара в голове и теле (Balazs J., 1968, p. 53). Возможно, такой жар, отождествляемый также и с вызывавшим его трансом, могли понимать под тапасом и индоарии. Вера именно в такой жар, соединенная с физической тренировкой тела, позволяла аскету преодолевать холод снега и сушить мокрые полотенца. Медитирующий аскет, ощущающий магический жар, мог рассматриваться как ипостась бога-творца, а сам обряд – как актуализация картины творения мира.

Тапас в ведах связан с солнцем и огнем (Эрман В.Г., 1980, с. 102), из него идет дым и т.д. Такие же представления зафиксированы у сибирских народов. Так, академик Паллас пишет о голубом дыме, поднимающемся над мансийским шаманом во время камлания, когда на него нисходит дух или *rej* великого бога. Однако В. Зуев, непосредственно руководивший этнографическими исследованиями у хантов и манси, считает, что это густой дым, поднимающийся от постоянно горящего во время обряда огня (Balazs J., 1968, p. 53, 61). Ограниченность пространства усиливала одурманивающее воздействие пара и дыма. Нередко в костер добавляли растительные наполнители, дающие наркотический эффект.

Костер и огонь часто являлись необходимым условием шаманских сеансов. Для шаманских инициаций, например, были характерны обряды, в которых неофит должен был показать свою нечувствительность к огню, власть над ним. При подготовке к трансу шаман может глотать горящие уголья, брать руками раскаленное железо (Eliade M., 1976, p. 93). Во время торжеств, посвященных шаманской инициации у арауканцев, шаманы и их ученики ходят босиком по огню, не сгорая сами и не повреждая свои одежды. Такие же фокусы с огнем проделывали и шаманы Северной Азии и Северной Америки (Анучин В.Н., 1914, с. 30). Нередко в хождениях по углям принимают участие не только специально обученные шаманы, но и все присутствующие. Мадрасские йоги делают такое огненное хождение безопасным для определенного числа зрителей, которые не только не готовятся к этому заранее, но и настроены скептически к таким чудесам. (В такой церемонии как-то участвовал епископ Мадраса и его провожатые).

М. Элиаде считает, что «эта чудесная сила и власть означают знание состояния экстаза или, на других культурных условиях, доступ к состоянию совершенной духовной свободы» (Eliade M., 1976, p. 93–94). Нечувствительность к экстремальному холоду и температуре горячих углей – это материальное воплощение выхода из человеческого состояния, превышение его, совершенного йогом или шаманом. Вероятно, большую роль в подобных чудесах играет самовнушение, вера. Так, один европеец, попытавшийся исполнить на Фиджи танец на раскаленных углях вместе с островитянами, испугался на середине пути и свернул назад. В результате он сжег себе ступни. Островитяне, естественно, не пострадали (Eliade M., 1976, p. 92).

Оставив в стороне споры о природе подобных явлений, можно отметить в индийской религиозной практике их наличие с древнейших времен. Понятие *tapas* – магический жар, по своим характеристикам является типологически сходным с шаманским жаром *rej* – мансийских шаманов и аналогичным явлением у других народов мира. Тесная связь экстаза и магического жара, выступающего в качестве его выражения, сохранилась в практике йогической медитации, являющейся в данном случае наследницей шаманской техники экстаза.

Не удивительно, что столь важный мотив нашел отражение в фольклоре многих народов, прежде всего – в текстах, связанных с посвящением в шаманы. Но не только, поскольку представления о магическом жаре как проявлении избыточного сакрального могущества являются необходимым атрибутом многих героических персонажей, где понятия «жар» и «гнев, ярость» тождественны. На реальном, т.е. на фольклорном уровне, и жар, и ярость – составляющие особого состояния скандинавских берсерков, связь которых с шаманами не раз отмечалась исследователями (Гуревич А.Я., 1979; 1999; Мелетинский Е.М., 1968). В нартовском эпосе нечувствительность героя к огню, выражающая контроль над этой стихией, – то сакральное могущество, которое обретается шаманами в процессе инициации, – связана прежде всего с двумя персонажами – Сосланом и Батразом.

Наиболее ярко нечувствительность указанных героев к огню проявилась в сюжетном блоке о закалке этих персонажей. Сюжет о закалке Сослана, очевидно, более архаичный, не дает практически никаких подробностей в интересующем нас ритуальном контексте, за исключением разве что «ахиллесовой пяты» как усугубляющего мотива ритуальной нецелостности («Рожденный из Сос-камня нарт Сослан» (Нарты, 1989, с. 87–89) и др.).

Батраз, сказания о котором принадлежат более поздней эпохе, где уже расчленены образы эпического героя и колдуна, еще объединенные в Сослане, с одной стороны, занимает более активную позицию в процессе обретения магического жара – например, известен целый ряд сюжетов, где он практически насильно заставляет небесного кузнеца закалить его («Как

родился нарт Батраз» (Нарты, 1989, с. 227–228)). Но с другой стороны, и этот мотив значительно более устойчив, паранормальный жар, являющийся атрибутом новорожденного героя, нуждается в «укрошении», т.е. сразу же после рождения Батраза необходимо облить холодной водой («*Как родился Батраз»* (Нарты, 1989, с. 230–234) и др.). Правда, в эпическом контексте обливание Батраза водой изоморфично закалке Сослана, поскольку в качестве обоснования необходимости этого номинируется «превращение булата в черное железо», но в том, что в данном случае речь идет скорее об усмирении чуждой социуму, хотя и необходимой герою стихии, убеждают как данные этнографии, так и сравнительной фольклористики.

Это «усмирение водой» неопита в результате инициации имеет очевидные параллели со сказанием о рождении Батраза. Но еще больше поражает прямой параллелизм указанного мотива и ирландского эпического сюжета о первом подвиге Кухулина, где гнев его гасится посредством погружения его в три чана с ледяной водой, причем вода в них вскипает от температуры тела героя (Похищение Быка, 1985). Надо отметить, что на близость образов Кухулина и Батраза обратил внимание еще Ж. Дюмезиль (1990, с. 64–71), но французский ученый увидел в этой близости прежде всего проявление универсальной «божественно-военной» функции.

Важность инициационных ритуалов в традиционной культуре трудно переоценить. Помимо структурирования социальной жизни коллектива путем расчленения ее на определенные сакральные промежутки и придания ей соответствующего вектора движения от обыденного к священному и наоборот, посвящение, как и любой ритуал, способствует объединению и очищению общества. Инициация, будучи повторением мифической истории Космоса, способствует возвращению социума во время начала, и, погружаясь в него, человечество выходит оттуда возрожденным. Кроме того, временная смерть, обязательная составляющая любого посвящения, в более поздних религиозных концепциях стала непременным условием духовного очищения, напрямую связанного с бессмертием души, а то и с телесным бессмертием. Как пишет М. Элиаде (2002, с. 324), религиозное значение, придаваемое обрядовой смерти, «должно было привести к победе над страхом реальной смерти и к вере в возможность жизни души после смерти».

Библиографический список

- Анучин В.Н. Очерки шаманства у енисейских остяков // СМАЭ. Пг., 1914. Т. 2, вып. 2.
- Гиренко Н. М. Социология племени. М., 1991.
- Гуревич А. Я. «Эдда» и сага. М., 1979.
- Гуревич А. Я. Викинги // Избранные труды. Т. 1: Древние германцы. Викинги. М.; СПб., 1999.

- Дюмезиль Ж. Локи // Осетинский эпос и мифология. М., 1976.
- Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М., 1990.
- Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
- Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996.
- Леви-Строс К. Мифологии II. От меда к пеплу. М.; СПб., 2000.
- Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М., 2001.
- Мелетинский Е.М. «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968.
- Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. М., 1979.
- Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976.
- Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2.
- Нарты. Осетинский героический эпос / Сост. Т.А. Хамицаева, А.Х. Бязыров. М., 1989. Т. 2.
- Парнов Е.И. Восемь сторон света. М., 1981.
- Похищение Быка из Куальнге. М., 1985.
- Радин П. Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К.Г. Юнга и К.К. Кереньи. СПб., 1999.
- Сыркин А.Я. О снятии противопоставления «живое» – «неживое» // Семиотика: Тез. докл. 3-летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1968.
- Элиаде М. Тайные общества: Обряды инициации и посвящения. Киев; М., 2002.
- Элиаде М. Шаманизм и архаические техники экстаза. Киев, 2000.
- Элиаде. М. Йога: бессмертие и свобода. М., 1999.
- Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980.
- Balazs J. The Hungarian Shaman's Technnigue of Trance Induction // Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia. Budapest, 1968.
- Eliade M. Myths, dreams & mysteries. L., 1976.

В.Е. Ларичев

Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск

ПАННО ИЗОБРАЖЕНИЙ БОГОВ И «ЗАПИСЕЙ» ВРЕМЕНИ:

«ПРОЧТЕНИЕ» ЗНАКОВО-ОБРАЗНЫХ «ТЕКСТОВ»

СВЯТИЛИЩА ХАЧУРТ

(реконструкция однолетних и многолетних систем счисления лунно-солнечных циклов в культуре палеометалла Центральной Азии)

Вводные замечания. Среди множества памятников из категории протохрамов (святилищ) с наскальными изображениями эпохи бронзы и железа Северной Монголии и прилегающих к ней территорий Бурятии и Забай-